Das hygienisierte Reale: Der politische Raum des Über-Ichs

Danksagung an Antoinette Poli und an das Lacan-Seminar.

Einleitung: ein psychoanalytischer Agnostizismus?

Mein Vortrag hätte noch den Untertitel gehabt: „Wie der Diskurs der Universität mit seinem Wissen das Loch der Aufklärung verstopft“. Er ist irgendwie untergegangen, aber er scheint mir für das folgende wichtig.

Ich beginne mit einer Art Fallvignette.

Deutschland mobilisiert, und dies nicht nur an der Ostfront, sondern auch im Innern, nämlich „gegen rechts“. Davon bleibt auch der psychotherapeutische Beratungssektor nicht verschont. So gibt es diverse staatlich geförderte Weiterbildungsangebote zu den Themen „Weltanschauung, Radikalisierung und Extremismus“, die sich an approbierte Psychotherapeut*innen richten, und es gibt eine ebenfalls staatlich subventioniertes Beratungsstelle für „Betroffene von Verschwörungserzählungen“, die sich „Veritas“ nennt. Gegen diese Offensive der Wahrheit ist offenbar auch die Psychoanalyse nicht immun. So hat die Psychoanalytische Bibliothek in Berlin eine „Offene Sprechstunde gegen rechts“ eingerichtet und obwohl sie festhält, dass die psychoanalytische Arbeit „Neutralität und Zurückhaltung“ erfordere, spricht sie sich dafür aus, ich zitiere, „dass dem Rechtsextremismus in jeder Form öffentlich Widerstand zu leisten“ sei, wobei sie ihr Angebot gleichzeitig als „Engagement für eine unabhängige und von bestimmten politischen, ideologischen oder administrativen Zwängen freie Psychoanalyse“ verseht. Dabei betont sie, dass sie für eine „offene Gesellschaft“ eintrete, vermutlich ohne darüber nachzudenken, dass der Erfinder dieses Topos der „offenen Gesellschaft“, Karl Popper, der im Übrigen ein naher Freund und Verbündeter Friedrich Hayeks war, mit seinem gleichnamigen Werk der Geburtshelfer jener westlichen Ideologie des Kalten Kriegs war, die im Zuge der Westbindung Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg dem Nationalsozialismus grosszügig Absolution erteilte, indem er von nun an den Begriff des Totalitären ausschliesslich der Sowjetunion und in der Folge allen Formen der Kapitalismuskritik vorbehielt.

Die Psychoanalyse hat sich angesichts des Unbewussten oft auf einen agnostischen Standpunkt zurückgezogen. Mir scheint aber, dass es gerade angesichts der gegenwärtigen, extrem polarisierten gesellschaftlichen Situation keinen neuralen Standpunkt mehr gibt, da die Neutralität selbst zutiefst ideologisch geworden ist. Hat Lacan uns tatsächlich nicht mehr zu sagen als eine gewisse Abstinenz in weltanschaulichen Fragen, die, wie wir gesehen haben, gleichwohl beständig in Gefahr steht, zu wissen was richtig und was falsch ist? Ich meine umgekehrt, dass Lacan uns genau vor dieser Art der Neutralität warnt.

Ich werde heute Abend also nicht in diesen Kanon „gegen rechts“ einstimmen, sondern eine ganz andere Warnung aussprechen: Ich glaube, dass wir es im Westen, das heisst, in westlichen liberal-kapitalistischen Gesellschaften seit geraumer Zeit mit einer Tendenz zu einer neuen, ja neuartigen Form des Totalitären zu tun haben, die gerade nicht im Gewand des Rechtsextremismus daherkommt, insofern sie sich von ihrem Selbstverständnis her als eine Art progressive Landnahme versteht, die sich bestens mit linken Werthaltungen verträgt. Mit anderen Worten werde ich in Anlehnung an Lacan von etwas Totalitärem sprechen, das, obzwar es den Bedarfen und Bedürfnissen der Kapitalakkumulation entspringt, seine wirkungsvollste Stütze heute nicht mehr im rechten, sondern im linken Lager findet, insofern es sich dort jener progressiven Elemente bedienten kann, die nötig sind, um die vollständige Kapitalisierung – digitale, genetische, transhumanistische – unserer Lebensweisen nicht nur durchzusetzen, sondern dieser auch zu einer breiten Akzeptanz zu verhelfen. Um dieses bizarre, ja abartige Bündnis zwischen dem Kapital und der Linken geht es mir heute Abend und darum, es von seiner psychischen Tiefenstruktur her zu verstehen.

Folie Inhalt

Ich werde dazu in einem ersten Schritt darlegen, was in meinem Verständnis Lacans politisches Denken vor anderen Theorien des Politischen auszeichnet. Dieses Verständnis kreist um das, was als Lacans Theorie der vier Diskurse bekannt wurde. Mithilfe dieser Diskursmatheme thematisiert Lacan jenen historischen Umbruch, in welchem die Affinität zwischen Liberalisierungsbewegung und Kapitalakkumulation ihren Ausdruck findet. Worin diese Liberalisierungsbewegung fehlging – warum mit andern Worten eine Befreiungsbewegung den politischen Raum des Über-Ichs kreieren und damit in ihr Gegenteil münden konnte – wird der Inhalt des dritten Teils meiner Ausführungen sein.

1. Politik schliesst an das unbewusste Geniessen an: Lacans Theorie der vier Diskurse

„Das Eindringen ins Politische kann nur dadurch erfolgen, dass man anerkennt, dass es Diskurs – und nicht nur den analytischen – nur ausgehend vom Genießen gibt, zumindest, wenn man davon die Arbeit der Wahrheit erhofft."
J. Lacan, Séminaire XVII, p. 90 Übers. T. S.

Wie Alenka Zupancic zurecht betont, markiert Lacans Theorie der vier Diskurse, wie er sie in Seminar XVI und XVII ausarbeitet, in erster Linie eine komplette Umgestaltung in der Konzeption des Verhältnisses von Signifikant und Geniessen (2022, 176). Während der frühe Lacan, insb. der Lacan der 1950er, Jahre noch von einem Antagonismus zwischen Geniessen und Sprache ausging, kehrt sich dies in seinem Spätwerk um. Egal, ob er Diskurs nun als Produktion von Geniessen versteht – so lese ich die vier Diskurse – oder ob er Diskurs als im Geniessen selbst verankert bezeichnet: Jedenfalls gibt es keine Diskursivität ohne Geniessen. Wenn wir die Diskurse gleichzeitig als *lien social*, als soziales Band verstehen, verstanden als eine bestimmte Subjektformation, die im selben Zug und als das eine gewisse soziale Kohäsion garantiert, so besagt dies, dass soziale Kohäsion, Gesellschaftlichkeit immer einen Bezug zum Geniessen hat. Und wie wir alle wissen, meint Lacan mit Geniessen etwas Unbewusstes; Geniessen ist stets *unbewusstes* Geniessen.

Eine politische Wendung der Psychoanalyse oder das Politische der Psychoanalyse besteht folglich in der Frage, wie politische Führung, ich verwende den Begriff in einem sehr weiten Sinn, an dieses unbewusste Geniessen andocken kann. Während beispielsweise Michel Foucault die Regierungsrationalität einer bestimmten Epoche sehr genau beschreiben kann, so kann er diese doch nicht in ihrer psychischen Funktionsweise erklären. Woran kann politische Führung anschliessen, insbesondere dann, wenn sie etwas durchzusetzen hat, das den Regierte kaum behagen wird. Wie schafft sie es dann trotzdem, Akzeptanz, ja Zustimmung, zuweilen sogar Begeisterung – für die abstrusesten Dinge – zu generieren? Welche psychische Dynamik kann sie beanspruchen oder für sich in Dienst nehmen resp. wie interagieren ihre Anforderungen mit der subjektiv internen Triebdynamik? Diese Art der Fragestellung ist das, was für mich generell eine politische Wendung der Psychoanalyse beinhaltet. Doch Lacan scheint mir mit dem Begriff des unbewussten Geniessens noch einen Schritt weiterzugehen.

Das Geniessen ist, wie Alenka Zupancic treffend formuliert, „ein Faktor des Politischen" (ebd.). Doch ist es dies aufgrund einer Leerstelle. Politische Führung formt nicht einfach eine bereits bestehende Entität, sagen wir die Libido – das wäre gewissermassen die Linie Marcuse, Adorno, Horkheimer –, sondern sie verführt und manipuliert über diese Leerstelle. Und hier kommt die Verbindung von Signifikant und Geniessen zum Zuge. Es ist das, was Lacan den rebellierenden Studierenden des Mai 68 mit ihrer Forderung nach Triebbefreiung nahezubringen sucht: Das Geniessen kann nicht einfach befreit werden, weil es seine Existenz allererst dem signifikanten Einschnitt verdankt. Es gibt vor dem Spracheintritt, vor der Enkulturation des Subjektes für dieses kein Geniessen, (es existiert kein vorgängiges, sozusagen intaktes Geniessen,) da sich dieses allererst einem Verlust verdankt. Allerdings, und das ist der springende Punkt, auf dem Lacan insistiert, handelt sich dabei um einen Verlust von etwas, das wir nie hatten. Die ermöglichende Bedingung des signifikanten Einschnittes – des „Einschlag des Signifikanten", wie Lacan dies in dieser Doppeldeutigkeit „des Signifikanten" als etwas Bedeutsames und S_1 als dem Auslöser der Signifikantenkette nennt – besteht gerade darin, dass ohne diesen Einschlag eine ex-post Auslegung über das Verlorene, über diesen mythischen primordialen Verlust, nicht stattfinden könnte. Und erst diese ex-post-Auslegung erlaubt es dem werdenden Subjekt zu geniessen: Es kreiert jene „Genussmaterie", die dem Subjekt sein Geniessen ermöglich und die Lacan Objekt klein *a* nennt.

Die Ambiguität des menschlichen Geniessens rührt somit daher, dass dieses letztlich um eine Unmöglichkeit kreist: Der Trieb umkreist das Loch des signifikanten Einschnittes, das deshalb mehr ist als (eine) einfache Leere. Der Signifikant ist produktiv, er produziert etwas, er „macht Geniessen", wie Lacan formuliert (XVII, p. 56). Es ist diese Dialektik von Verlust und Geniessen, die Lacan von einem „Mehrgeniessen" sprechen lässt, das menschliche Geniessen *ist* (immer) Mehrgeniessen, *plus de jouir*, wobei *plus de* diese Dialektik von Verlust und einem Surplus wiedergibt: ein „nicht mehr", das gleichzeitig ein „darüber hinaus" impliziert.

Ich meine, dass es wichtig ist, diesen produktiven Aspekt (*plus de*) zu betonen, das menschliche Geniessen ist nicht einfach banales Geniessen, es geht, im Guten wie im Schlechten, darüber hinaus: Es ist mehr als das Lustprinzip. In meinem Verständnis fasst Lacan genau damit, mit diesem Darüberhinaus Freuds Jenseits des Lustprinzips neu (Zupancic 2018, 28-31). Bekanntlich (Alenka Zupancic hat dies sehr schön herausgearbeitet) hat Freud sich in seinem gleichnamigen Aufsatz in einen oft bemerkten Wiederspruch verwickelt: Die Annahme, wonach der Mensch dem Lustprinzip folge, das als Prinzip, das den Spannungsabbau anstrebt, zu einem anorganischen Zustand zurückkehren will, lässt dieses letztlich mit dem Todestrieb zusammenfallen, den Freud doch eigens als dessen Jenseits einführen wollte. Oder anders formuliert, das Primat eines so verstandenen Lustprinzips würde bedeutet, dass der Mensch den Tod anstrebt, womit der Todestrieb als dessen Antagonist letztlich auf die Seite des Lebens zu stehen kommt, was terminologisch wenig Sinn ergibt.

Doch anstatt den Todestrieb und die damit verbundene terminologische Verwirrung einfach auf Freuds Alterspessimismus zurückzuführen oder das Konzept als zu düster ganz zu verwerfen – wie dies heute in einer ‚positiv' gewendeten Psychoanalyse allzu oft geschieht –, nimmt Lacan dieses Jenseits (des Lustprinzips) ernst und versteht es als die für das menschliche Subjekt entscheidende Dimension.

Dabei ist der emanzipative Aspekt eines so gefassten Todestriebes zu betonen. Dieses Jenseits, Freuds Todestrieb, ist nicht einfach ein Aggressions- oder Destruktionstrieb. Ich folge in diesem Punkt der Schule von Ljubljana, die in Lacans Lesart von Freuds Todestrieb den eigentlich emanzipatorischen Gehalt der Psychoanalyse, sozusagen ihren politischen Ankerpunkt, ausmacht: eine für das menschliche Sein konstitutive Negativität, die zu überwinden zum zwiespältigen Angebot spätkapitalistischer Subjektivierungsweisen gehört.

Ich komme damit zur Zeitdiagnose. In Seminar XVII spricht Lacan von seinen vier Diskursen von *mes quadripodes*, seinen Vierfüsslern: sie haben Füsse, das heisst, sie laufen. Sie kreisen um das Rätsel des primordialen Verlustes – und weil es dieses Rätsel gibt, gibt es historischen Wandel. Mit anderen Worten stellen die vier Diskurse vier –historisch eben wandelbare – Weisen dar, wie das Subjekt zu seinem Geniessen angeordnet ist, es sind vier unterschiedliche Weisen, mit der Unmöglichkeit des Geniessens (nicht) zurande zu kommen. Und es ist in diesem Zusammenhang, dass Lacan seine grundsätzliche Skepsis gegenüber jenem befreiungstheoretischen Paradigma formuliert, das die protestierenden Studierenden in ihrer Vorstellung einer „Triebbefreiung" umtreibt. An einer Protestveranstaltung an der Reformuni von Vincennes formuliert er dies so:

„[D]er psychoanalytische Diskurs […] könnte Ihnen vielleicht erlauben, das zu situieren, wogegen genau Sie revoltieren. Was nicht verhindert, dass das verdammt gut so weiterläuft. Und die ersten, die dabei kollaborieren, sogar hier in Vincennes, das sind Sie, denn Sie spielen die Funktion der Heloten dieses Regimes. Auch was das bedeutet, wissen Sie nicht? Das Regime zeigt es Ihnen. Es sagt: Seht, wie sie genießen."
(Lacan S XVII, p. 240, übers. Schmitz, S. 33)

2. Der Übergang vom Diskurs des Herrn zum Diskurs der Universität: das verstellte Potential der Moderne

Folie Diskurse vier Diskurse, kurz etwas zu den Vierfüsslern sagen, Drehung im Gegenurzeigersinn.

Ich werde im Folgenden nicht alle Diskurse besprechen, sondern nur diejenigen, die im Zentrum jenes historischen Umbruchs stehen, der Lacan angesichts der Studentenunruhen beschäftigt. Im Zentrum von Lacans Zeitdiagnose steht das, was er als den Übergang des „Diskurses des Herrn" zum „Diskurs der Universität" bezeichnet. Dabei geht es ihm um die Beschreibung eines Herrschaftswandels, der die Form einer Liberalisierung annimmt. Bereits in Seminar XVI stellt Lacan fest, dass der Kapitalismus durchaus nützlich sei; nicht wegen den Dingen, die er produziere, die seien unnütz, sondern wegen einer neuen Machtform, die er erfand, die absolut nützlich sei. Er formuliert dies wie folgt, ich zitiere: „Der Kapitalismus hat die Gepflogenheiten der Macht von Grund auf verändert. Sie wurden vielleicht noch missbräuchlicher, aber jedenfalls haben sie sich verändert. Der Kapitalismus hat nämlich etwas eingeführt, das bis dahin unbekannt war und das man *liberale Macht* nennt." (XVI, p. 239, herv. t.s.)

Worauf Lacan hier anspielt, ist, dass im Zuge der Aufklärung, man kann auch sagen, im Zuge der im Entstehen begriffenen Emanzipation des Bürgertums am Ende des Absolutismus, die personalisierte Macht, die in einer Person verkörperte Macht, ihre Legitimität verloren hat. An ihre Stelle tritt eine anonyme Macht, die sich „liberal" nennt. Und es ist, so verstehe ich Lacan, diese Macht, die das Potential der Moderne verstellt.

Lacan spricht von einer Zweischichtigkeit der Moderne: das personale Machtverhältnis, das feudale, schwindet. Aber an seiner Stelle, gewissermassen am Ort dieses Machtvakuums, taucht nicht das auf, was er als den eigentlich aufklärerischen Gehalt der Moderne versteht: die Erkenntnis, dass es keinen grossen Anderen gibt, Ⱥ, sondern das Wissen des Diskurses der Universität in seiner Verbindung mit dem Kapital. Wenn es keinen Herr, Meister, Gott mehr gibt, dann sollte alles möglich sein. Genau das ist das Versprechen des Kapitalismus und der liberalen Macht. Wir leben im Liberalismus. Wunderbar. Doch wenn Lacan davon weiterhin als von einer Macht spricht, so, weil er darauf hinweisen will, dass die Macht nicht weg, sondern ungreifbar geworden ist. Sie subsistiert von nun an in Form eines abstrakten Mechanismus: der die kapitalistische Produktionsweise charakterisierenden Wertform nämlich. Doch was ist diese Form?

„Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, ob das wegen Luther ist oder wegen Calvin oder wegen ich weiß nicht was für einen Schiffsverkehr rund um Genua oder im Mittelmeer oder anderswo, denn der wichtige Punkt ist der, dass von einem bestimmten Tag an sich das Mehr-Genießen rechnet, sich verbuchen, sich zusammenzählen lässt. Da beginnt das,

was man Akkumulation des Kapitals nennt.“
Lacan, Seminar XVII, p. 207, übers. t.s.

Zusammenzählen lässt sich das Mehr-Geniessen, weil ihm das Hindernis fehlt: es ist ein Geniessen ohne Negativität. Mit andern Worten: Mehr-Geniessen wird akkumulierbar, weil dem Geniessen die Schranke genommen wird. Die Verbindung, die Lacan in Seminar XVI macht zwischen *plus-de-jouir*, dem Mehr-Geniessen und *plus valeur*, dem Mehrwert, resp. der Umstand, dass er seinen Begriff des *plus-de-jouir* überhaupt in Anlehnung an *plus valeur* findet, hat seinen Grund darin, dass Lacan davon ausgeht, dass der Mehrwert auf einem seiner Negativität beraubten Mehrgeniessen basiert. Bekanntlich sprach Marx vom Wert als dem eigentlichen Subjekt: der sich selbst verwertende Wert ist ein Mechanismus, der von sich aus läuft. Eine verlustfreie Akkumulation oder ein entropiefreies Geniessen: Dies jedenfalls ist das Vorhaben des Diskurses des Kapitalismus, in welchem die das menschliche Begehren charakterisierende Dialektik von Verlust und Geniessen überwunden scheint:

Folie Diskurs des Herrn mit Diskurs des Kapitalismus:

°*„[D]as Unvermögen dieser Verbindung wird plötzlich ausgeräumt. Der Mehrwert fügt sich dem Kapital hinzu – kein Problem, das ist homogen, wir sind in der Welt der Werte. Ja, wir schwimmen alle darin in den gesegneten Zeiten, in denen wir leben.“ J. Lacan, Séminaire XVII, p. 207, übers. t. s.*

Im Unterschied zum Diskurs des Herrn, wo das Subjekt von *a* getrennt, in der Folge jedoch phantamatisch mit ihm verbunden resp. auf es bezogen ist, kehrt *a* im Diskurs des Kapitalismus unmittelbar, d.h. ohne Trennung, zu *$* zurück.° Dies ist der Grund, warum Lacan davon spricht, dass der Diskurs des Kapitalismus die symbolische Kastration verwirft (2011, 89), wobei er gleichzeitig betont, dass dies zum Scheitern verurteilt ist. In jenem in Mailand gehaltenen Vortrag *Du discours psychoanalytique*, in welchem er den kapitalistischen Diskurs einführt, hält er dazu fest: „Der kapitalistische Diskurs ist da, Sie sehen es ... eine winzige Umkehrung zwischen S_1 und dem durchgestrichenen *$*, welches das Subjekt ist ... das reicht, damit es wie am Schnürchen läuft, es könnte nicht besser laufen, aber es läuft eben zu schnell, es wird konsumiert, es wird so gut konsumiert, dass es sich konsumiert/aufbraucht. Jetzt ist der Rückweg ausgeschlossen ...“ (1978, p. 46f)

Das Problem liberaler Macht ist also, dass sie etwas Falsches suggeriert: Sie verwechselt den Herrn mit der signifikanten Funktion. Wenn es aber nicht der grosse Andere, ein mächtiger grosser Anderer ist, der uns vor dem absoluten Geniessen im Wege steht – der Signifikant genügt –, so wird auch sein Schwinden diese Unmöglichkeit nicht aufheben. Doch diese Unmöglichkeit wurde im Zuge seines Schwindens, des Autoritätsverlustes des Herrn, nicht freigelegt, sondern verworfen. Mit andern Worten: Was hier der Aufklärung harrt, ist, dass der Rücktritt des Herrn nicht bedeutet, dass damit auch der Einschnitt des Signifikanten verschwindet. Oder, um auf die Ausschreibung dieser Reihe Bezug zu nehmen: Das Verschwinden der Götter aus dem Realen, (der Umstand,) dass es dort kein „*nous*“, keine göttliche Vernunft oder Vorsehung gibt, ist nicht gleichbedeutend damit, dass es keinen signifikanten Einschnitt gibt. Dieses nicht-aufgeklärte Missverständnis steht im Kern von dem, was Lacan der westlichen Moderne attestiert: Herrschaft subsistiert, nicht, weil Potentaten und Oligarchen sie heimlich weiterhin in ihren Händen halten, sondern weil das, was dieser Rücktritt freilegen würde, bisher nicht zur Kenntnis gelangte. Insbesondere bei den Verfechtern der liberalen Macht nicht.

Folie Ⱥ

Wenn Lacan davon spricht, dass der grosse Andere nicht existiert, so meint er damit natürlich nicht, dass es keine Symbolische Ordnung gibt. Vielmehr ist der Strich von A für die symbolische Ordnung konstitutiv. Was Lacan mit diesem Strich zum Ausdruck bringt, ist, dass es keine letztendliche Begründung für die symbolische Ordnung gibt. Sie verdankt sich einer letztlich sinnlosen Setzung, mit der sich das Subjekt konfrontiert sieht, nach Abzug der Kosmologie, aller Götter und guten Gründe. Es hat, wie Lacan sagt, ein Loch im Symbolischen. Und durch dieses Loch erscheint uns das, was Lacan das Reale nennt, zu dem ins Verhältnis zu setzten Aufgabe des Subjekts wäre: Wie reagiert das Subjekt auf einen Einschnitt, einen Verlust, der grundlos ist, für den niemand, kein grosser Anderer, die Verantwortung/Schuld trägt? Die Beantwortung dieser Frage wäre sein singuläres Geniessen, das seine Stütze nicht in einer Position der Allmacht findet, der Ausnahme des Einen, der es hat. Es ist ein Geniessen, das dieses Ein nicht braucht, sondern umgekehrt gerade infolge von dessen Abwesenheit entsteht/insofern es umgekehrt gerade infolge von dessen Abewesenheit entsteht. So jedenfalls lese ich die Schranke, das Loch im Symbolischen, das das Reale vor uns auftauchen macht. Der Strich von Ⱥ kann deshalb auch als Grundlosigkeit des Seins verstanden werden: eine ontologischer Leerstelle, ja, Sinnlosigkeit unseres Daseins, die das Subjekt nicht umhinkommt auszufüllen: Das Reale ist das Grinsen der ontologischen Leere, die uns anstarrt – oder anblickt? wie das kleine Meretlein in Gottfried Kellers Grünem Heinrich – wenn Gott tot ist.

Was also würde Freilegung von Ⱥ heissen? Dies implizierte ein Geniessen, das nicht über ein Verbot, eine beschützende

väterliche Hand, eine Allwissende Position vermittelt ist, ein Begehren, das zu seiner Stütze, wie Lacan in Seminar *Encore* sagt, keiner Ausnahme bedarf. Dies wäre, wie er in diesem Seminar ausführt, das weibliche Geniessen, das Lacan zuweilen auch mit dem Diskurs des Analytikers gleichsetzt und von dem er sagt, es sei im Zuge dieser Liberalisierung nicht in den Vordergrund, sondern noch weiter in den Hintergrund getreten. [auf → S(Ⱥ) Bezug nehmen; Relevanz für feministischen Anschluss an Lacan, ev. für Workshop morgen]

Lacan spricht also in seiner Zeitdiagnose sozusagen von einer verpassten Chance: der Rücktritt der Väter wäre durchaus ein Potential gewesen, nämlich, zu verstehen, dass die Unmöglichkeit des Geniessens nicht auf ihn zurückzuführen ist. Weder hat er es uns gestohlen, noch ist er im Besitz desselben. Der Vater ist Agent, wie Lacan seit den 1950er Jahren betont. Er ist eine Funktion, die er spätestens ab *Seminar XX* mit der signifikanten Funktion gleichsetzt. Diese als solche zu denken, wäre die mit dem Rücktritt der Väter sich auftuende, gleichzeitig aber erneut verpasste Chance.

Was Lacan den protestierenden Studierenden somit vorhält, ist, dass sie in einer Art befreiungstheoretischem Missverständnis den Umstand der Sprachlichkeit verkennen: Das Schwinden der väterlichen Autorität ist nicht gleichbedeutend mit der Aufhebung des signifikanten Einschnittes, der symbolischen Kastration. Oder anders formuliert: Der Verlust der väterlichen Autorität hebt nicht gleichzeitig auch die mit dem signifikanten Einschnitt verbundene Negativität auf. Und es ist in diesem Zusammenhang, dass Lacan seine Kritik an Freuds Ödipustheorie formuliert.

Lacan überrascht uns in *Seminar XVII* mit der Feststellung, Ödipus sei Freuds Traum und wie jeder Traum bedürfe auch dieser der Interpretation (114f/135/143f/159). Seine Kritik zielt dabei auf die Vorstellung eines Verbots. Das Verbot verweist im selben Zug auf eine Unmöglichkeit, die es gleichzeitig wieder verstellt: Dass es etwas Unmögliches verbietet – das absolute Geniessen, in der psychoanalytischen Theorie letztlich das Phantasma eines frei zugänglichen mütterlichen Körpers – verschwindet in der Rede vom Verbot gleich wieder, denn was verboten werden kann, existiert zumindest. Mit anderen Worten verstellt auch das Verbot die signifikante Funktion, die existiert, ohne dass das von ihr Verhinderte verboten werden müsste. Im Gegenteil suggeriert das Verbot mit seiner Konnotation einer „Vorenthaltung“, dass das Vorenthaltene erreichbar wäre. In seiner Kritik an diesem, wie er sagt, „mythischen Residuums der Psychoanalyse“ fasst Lacan die bisher genannten Punkte sehr gut zusammen:
Dem ödipalen Verbot eignet die Aporie, dass es etwas Unmögliches verbietet.

„Es geht nicht um eine Übertretung, einen Einbruch in ein Feld, das namens der Einfahrvorschriften [rodages] für die lebenswichtigen regulativen Apparate untersagt wäre. Tatsächlich erlangt das Genießen nur in jenem Entropieeffekt, jenem Schwund einen Status, nur da zeigt es sich. Ebendeshalb habe ich es zunächst mittels des Begriffs Mehrlust, plus-de-jouir, eingeführt. Gerade dadurch, dass es in der Dimension des Verlusts wahrgenommen wird – etwas macht es notwendig, das, was zunächst negative Zahl ist, zu, wenn ich so sagen darf, kompensieren –, gerade dadurch hat dieses gewisse Etwas, das an die Wandungen der Glocke geschlagen, das dort widergehallt hat, Genießen gemacht, und zwar zu wiederholendes Genießen. Allein die Dimension der Entropie verleiht hier dem Gestalt, dass es ein Mehr-Genießen gibt, das wiedererlangt werden soll.“*
*Lacan/Schmitz, Seminar XVII, S. 58 (p. 56), Übersetzung leicht verändert; * deutsch im Original.*

Wenn Lacan also davon spricht, dass der Diskurs des Herrn in einer kuriosen Kopulation des Diskurses des Kapitalismus mit der Wissenschaft seine Vollendung findet/Wenn Lacan also davon spricht, dass sich der Diskurs des Herrn im Diskurs des Kapitalismus in seiner kuriosen Kopulation mit der Wissenschaft vollendet (S XVII, p. 126), so weist er damit auf zwei mögliche Antworten auf diesen Herrschaftswandel hin. Die mit der kapitalistischen Gesellschaftsform einhergehende Verwerfung der symbolischen Kastration – Lacan spricht davon, dass sich „die Wolken des Unvermögens einfach aufgelöst haben“ (207) – kann zwei Formen annehmen: eine rechte und eine linke.
- Die rechte Variante nimmt diese Verwerfung als unmittelbaren Zugang zum Realen. Ihre Botschaft lautet: Ich geniesse. Sie zelebriert gewissermassen dieses einzig noch verbleibende, paradoxe Ideal eines nicht durch die symbolische Kastration hindurchgegangenen Geniessens.
(Das wäre Berlusconi, Elon Musk, Peter Thiel, ob Trump auch geniesst, ist im Moment schwer zu sagen, er muss gerade sehr viele Dekrete unterzeichnet … In jedem Fall aber: Unterschied zu den faschistischen Führern des 20. Jahrhundert betonen!)
- Die linke Variante kennt einen wissensgeleiteten Zugang zum Geniessen; hier hebt das Wissen des Diskurses der Universität die Schranke vor dem Geniessens auf, und zwar für alle. Diese Variante strebt eine demokratisch gerechte Verteilung der Genussmaterie an, wobei dies nur um den Preis einer gewissen Domestizierung oder Hygienisierung des Realen zu haben ist. Dies ist der Diskurs der Universität: er fordert barrierefreies Geniessen für alle.

Obwohl gegenwärtig beide Formen nebeneinander existieren, meine ich doch, dass die zweite, die linke Version, in westlichen Gesellschaften die vorherrschende ist. Ihr Antlitz einer demokratischen Verteilungsgerechtigkeit macht sie konsensfähiger, aber auch gefährlicher. Sie trägt in ihrem Bestreben, das Reale zum Zwecke von dessen gerechter Verteilung zu vermessen, eine Tendenz in sich, die ich in Anlehnung an den italienischen Psychoanalytiker und

Lacanianer Massimo Recalcati einen postideologischen Totalitarismus nenne.

Warum ich diese Variante derzeit entgegen aller Evidenz für die gefährlichere halte, werde ich im dritten und letzten Punkt meiner Ausführungen erörtern.

Bevor ich dies tue, möchte ich aber eine Gemeinsamkeit beider Varianten betonen: Ob das barrierefreie Geniessen (phantasmatisch) dem Einen vorbehalten bleibt oder alle daran teilhaben (können), spielt bezüglich dem Missverständnis von dessen Unmöglichkeit keine Rolle; es lässt dieses in beiden Fällen intakt.

3. Die im Symbolischen verworfene Schranke kehrt als reale wieder: der politische Raum des Über-Ich

Folie Diskurs der Universität/Diskurs des Herrn

Der Diskurs der Universität ist nicht einfach eine Expertokratie. Seine Wirkung betrifft, wie alle Diskurse, in erster Linie die Ebene des Subjekts.

Folie erklären: Im Diskurs der Universität erscheint an der Stelle des Herrn das Wissen. Es ist auf das Objekt des Genießens gerichtet. Der Herr ist hier nicht abwesend, aber er ist unsichtbar: Er stützt das Wissen aus einer Position unter dem Strich. Die Funktion des Wissens am Platz des Agenten (wo vormals der Herr stand) ist es, einen wissensgeleiteten Zugang zum Genießen bereitzustellen. Das Wissen suggeriert, dass die im Diskurs des Herrn existierende Trennung des Subjekts von seinem Genießen aufgehoben werden kann. Das Wissen erschließt das Genießen, indem es mit seinen Instrumenten diese unergründliche Barriere durchdringt, die im Diskurs des Herrn das Subjekt von seinem Genießen trennte. Wichtig dabei ist, dass dieses Wissen vorgibt, die Dialektik des Begehrens, in welchem das Genießen nur über einen Verlust zu erlangen ist, aufzuheben. Der Diskurs der Universität macht geltend, dass dieses Genießen nun direkt und damit „entropiefrei“ zu haben sei. Er stellt sozusagen das Wissen für den Diskurs des Kapitalismus zur Verfügung, damit es, wie Lacan sagt, dort „wie am Schnürchen“ läuft.

Doch was ist dieses Wissen?

In seinem Buch *Unworkable. Delusion of an imploding civilization* macht Fabio Vighi in einer äusserst erhellenden Passage darauf aufmerksam, dass Lacan bereits in Seminar XII davon spricht, dass der Möglichkeit zur Akkumulation von Kapital eine Akkumulation von Wissen zugrunde liege resp. dass diese auf der Akkumulation von Wissen basiere: „*Lacan had claimed that capitalist accumulation was, in its deepest configuration, an accumulation of knowledge, insofar as the problem of the unconscious truth of the subject was beeing forclosed*.“/ Lacan argumentiert dort, so Vighi, „dass die kapitalistische Akkumulation in ihrer tiefsten Konfiguration eine Akkumulation des Wissens ist, insofern darin das Problem der unbewussten Wahrheit des Subjekts verworfen wird.“ (2022, 134) In Seminar XVII nimmt Lacan dieses Thema wieder auf, indem er sagt, der Herr trenne den Sklaven von seinem Wissen, er extrahiere Wissen aus ihm, zum Zwecke von dessen Akkumulation (S XVII, 20-24). Akkumulation von Wissen heisst daher nicht einfach, dass wir immer mehr wissen, sondern es basiert, wie Akkumulation von Kapital, auf einer stillschweigenden, heimlichen, unsichtbaren Extraktion: Wissen *ist* Extraktion. Es ist eine Verwandlung der unbewussten Wahrheit des Subjekts in Wissen, was letztlich darauf hinausläuft, die unbewusste Wahrheit des Subjekts und damit das Subjekt des Unbewussten überhaupt zu verwerfen. Es ist Entzug der Wahrheit des Unbewussten, das in Form von Wissen auf das Subjekt zurückkommt/zurückfällt. Wissen ist die Exstirpation der unbewussten Wahrheit des Subjektes.
(Ich denke – das nur als Randbemerkung – dass das das Anliegen des Transhumanismus ist, es ist natürlich ein Phantasma, das unmöglich bleibt, aber es hat in den Versuchen zu seiner Umsetzung schwerwiegende Konsequenzen.)

Wir haben gesehen, dass Lacan der kapitalistischen Produktionsweise attestiert, dem „Mehr-Geniessen“ jene Negativität zu nehmen, von der es gezeichnet ist. Dies ist die dem Kapitalismus eigene Verführung, aber es ist letztlich ein Raub, ja, eine Enteignung: an Negativität (Zupančič 2006, 199f). Das Problem ist, dass wir den Raub an Negativität nicht als Herrschaft wahrnehmen. Es fehlt in der Politischen Philosophie ein Begriff dafür. Aber auch dem Subjekt fehlt ein Verständnis davon, denn es erscheint ihm als Ermöglichung.

Man könnte es auch so formulieren: diese neuartige Form der Biopolitik, die sich eben gerade nicht länger die Disziplinierung und Vermehrung der gelehrigen Körper auf die Fahne geschrieben hat, wie Foucault sagen würde, erscheint uns in sehr viel freundlicherer Weise als Angebot. Aber sie reduziert uns auch gleichzeitig auf den Utilitarismus des Lustprinzips: eines allgemeingültigen Wohles, eines Wohles, das für alle gleich-gültig sein soll. Massimo Recalcati spricht in diesem Zusammenhang (in dem auf der Website zur Verfügung gestellten Aufsatz aus dem Jahr 2007) von einer „Ideologie des Wohlbefindens“. Diese erklärt in ihrem szientistisch-technologischen Selbstverständnis ein abstraktes Wohlbefinden zum obersten Gut und reduziert damit das, was Lacan als die genuin

menschliche Dimension ansieht, auf eine Essenz der reinen Quantifizierbarkeit: Die „Ideologie des Wohlbefindens“ raubt dem menschlichen Geniessen die Dimension eines „Jenseits des Lustprinzips“ und vereitelt so ein singuläres Verhältnis des Subjekts zum Realen. Sie desinfiziert gewissermassen für das Subjekt das Reale und reinigt es so von allem Ungemach. (Recalcati 331-337)

Recalcati betont deshalb, dass wir es hier nicht mit einer repressiven Macht zu tun haben, dass diese Form der Macht keinen „terrorisierenden oder disziplinären Gebrauch“ von der Macht macht, sondern vielmehr „eine horizontale Regierung des Lebens“ darstellt (338), die von einem hochspezialisierten Wissen und den sich daran anschliessenden (wissenschaftlich-technischen) Praktiken angeleitet ist, ein Szientismus, der angetreten ist, sich um die Verbesserung des Lebens zu kümmern:

„Ohne auf barbarische Formen der Gewalt zurückzugreifen, fördert die biopolitische Macht aseptische Evaluations- und andere Auswertungsverfahren und unterstützt so die graue Macht eines hyperspezialisierten Wissens mit dem Ziel, die Führung des Lebens technisch-wissenschaftlichen Praxen zugänglich zu machen. Diese nehmen nicht mehr die brutalen Formen der Zensur oder der repressiven Verbote an, sondern jene der fälschlicherweise als fortschrittlich verstandenen einer allgemeinen Quantifizierung des Lebens.“
(M. Recalcati, Verschwinden des Begehrens, S. 353)

Wenn Massimo Recalcati in diesem Zusammenhang von einem „hypermodernen Hygienismus“ spricht, so meint er damit sehr viel mehr als den Hygienediskurs des 19. Jahrhunderts, der ein disziplinärer Diskurs war. Es geht beim hypermodernen Hygienismus, dem Recalcati eben deshalb eine totalitäre Tendenz attestiert, in sehr viel radikalerer Weise um einen Griff nach dem Subjekt des Unbewussten, das stillgestellt werden soll. Die Gesundheit wird zu einem Argument gegen das Begehren, sie richtet sich gegen das Begehren und damit gegen die genuin menschliche Dimension einer, vielleicht auch lebenswichtigen, jedenfalls „grundsätzlich (anti-aristotelische) Unmässigkeit“ des Geniessens, die sie ausblendet und negiert:

„Die Überhöhung des sogenannten ‚Wohlbefindens‘ bedeutet, das glühende Reale zu tilgen, aus welchem das Begehren hervorgeht, und in der Folge dessen Exzentrizität der universellen Norm der sogenannten ‚Gesundheit‘ zu überantworten.“ (333)

Dies ist der Punkt, an dem das Angebot in einen Imperativ mündet: Ist diese universelle Norm einmal definiert, auferlegt sie sich dem Subjekt gleichsam als soziale Pflicht, als etwas, das wir der Gesellschaft schuldig sind. „Die Verteidigung der Gesundheit, so Recalcati, wird zu einem Protokoll, das sich uns wie eine neue soziale Pflicht auferlegt – als unerhörter Imperativ des Guten.“ (354) Dieser Imperativ ist invasiv, aber nicht konfrontativ, was ihn für die so Geführten nicht als Führung kenntlich macht. Daher seine grosse Konsensfähigkeit: (Recalcati schreibt dazu)

„In dieser Verpflichtung auf den Maßstab des Guten oder, wenn man so will, in dieser moralischen Verwendung des Guten als universellen Maßstab für das Glück besteht für Lacan die Essenz des Totalitarismus. Es geht nicht einfach darum, den Dissens in der Konfrontation mit der Obrigkeit zu verringern – was hieße, immer noch im Innern des traditionellen Rahmens des politischen Kampfes zwischen Mehrheit und Minderheit zu operieren, wenn auch mit gewaltsamen und autoritären Mitteln –, sondern aufzuzeigen, nach Maßgabe einer verrückten moralischen Pädagogik, welches tatsächlich das richtige Verhältnis zum Realen ist, mit dem Ziel zu definieren, was für alle die Lebensbedingungen des Begehrens sein sollte.“ (338f)

Das „richtige Verhältnis zum Realen“ auferlegen dem liberalisierten Subjekt in einem letztlich despotischen Gebot, das Leben gemäß der Objektivität eines Maßes des Guten zu gestalten. An diesem Punkt wird denn auch diese merkwürdige Verbindung von Über-Ich und Regierungstechnologie verständlich, der wir heute in fast allen politischen Fragen begegnen: Das Über-Ich und die Regierungstechnologie können sich verbinden, weil letztere dem Subjekt ‚hilft‘, das Unmögliche zu erreichen. Natürlich ist es nicht möglich, das „richtige Verhältnis zum Realen“ einzunehmen (das Reale zu „reinigen“). Aber die Regierungstechnologie hilft dem Subjekt gleichwohl, genau dies zu tun. Darin entlastet sie das Subjekt sowohl von seinem Über-Ich, das stetig wächst, weil es das Unmögliche nicht erreicht, wie verbindet/verbündet sie sich gleichzeitig erneut mit diesem. Sie bedient letztlich das aus dem Scheitern entstandene Schuldgefühl – und dies beständig von Neuem: Das Über-Ich vergrössert die Schuld und die Schuld vergrössert das Über-Ich.

Es ist eine liberale Macht, sie will das Gute, und darum müssen wir ihr gehorchen – ein Müssen, das keiner Repression entspringt und das deshalb auch kaum mehr zu kritisieren ist, wie Colet Soler in Bezug auf die Corona-Krise feststellt:

„Weil wir ihm glauben, diesem Wissenschafts-Subjekt, dem Wissen unterstellt wird, erscheint uns der Gehorsam gegenüber dem Befehl gerechtfertigt und niemand kommt darauf zu denken, dass er freiwillige Knechtschaft impliziert,

die wir im Falle des Gehorsams gegenüber jedem anderen Herrn anprangern, sei es ein Führer, Väterchen Stalin oder Familienvater.“
(C. Soler Psychoanalyse und Politik, 2022, 53)

Das Gute ist eine Pflicht, die von keiner Instanz mehr ausgeht. Es gibt dazu weder ein Aussen noch eine Kritikmöglichkeit. An ihrer Stelle hält das Über-Ich den politischen Raum besetzt. Dort wächst es ins Unermessliche. Seine Forderungen sind ebenso unersättlich und unstillbar: Wir schoppen zu viel, also ist Lockdown gut, also brauchen wir mehr Laptops und Gerätschaften für QR-Codes, die unsere zu grosse Mobilität eindämmen, wobei die Gerätschaften mit Kinderarbeit hergestellt werden und edlen Erden, deren Abbau, ebenfalls in Kinderarbeit, Afrikas Erde verseuchen. Wir tragen Masken, um die anderen vor unserer Schuldigkeit zu schützen, wobei die Masken mit ihrem Plastik den Ozeanboden noch mehr beschmutzen. Wir sind anstecken, schmutzig und … je mehr wir uns hygienisieren, desto verschmutzter wird alles. Es ist ein Teufelskreis, eine Aporie, aus der es keinen Ausweg gibt.

Man könnte es auch so sagen: Die im Symbolischen verworfene Schranke kehrt als reale oder im Realen wieder: als grausamer, unerbittlicher da unerfüllbarer Imperativ, das Unmögliche zu erreichen.

Ich komme zum Schluss: Der Tot des grossen Anderen hat uns mit einem kulturell nicht-gelösten Verhältnis zum Realen zurückgelassen. Es gibt in der Gegenwart zwei Möglichkeiten, diese Nicht-Lösung (weiterhin) nicht zu lösen: eine rechte und eine linke. Die rechte gibt vor, auch mit einem unhygienisierten Realen problemlos umzugehen. Die linke Version gibt vor, richtig gehandhabt sei das Reale hygienisierbar. Meine These ist, dass heutige Regierungsrationalität, nämlich die Entwicklung hin zu einem globalen Paradigma der Biosekurität, sich auf die zweite Variante stützt/der letzten Variante folgt und dementsprechend auch von der – vormals so zu nennenden – Linken unterstützt wird. Was sie in ihrer totalitären Tendenz, die gleichwohl im Diskurs des Kapitalismus steht, schwerer durchschaubar macht, da wir uns gewohnt sind, das Böse im rechten Spektrum anzusiedeln.

Ich danke Ihnen!

-------Schluss--------

Ev. 4. Ausblick für Seminar: Feministische Kritik an der Ausnahme als anderen Ausgang aus A

Auswahl-Bibliographie

Copjec, J. (1994): Lies mein Begehren. P. Kirchheim, München 2004.

Copjec, J. (2012): The Sexual Compact. In: Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, vol. 17: no. 2, 31-48.

David-Ménard, M. (1997): Muss das Allgemeine in der Differenz der Geschlechter gesucht werden? Die „Formeln der Sexuierung“ bei Lacan. In: dies.: Konstruktionen des Allgemeinen. Psychoanalyse, Philosophie. Turia + Kant, Wien-Berlin 1999, 131- 172.

Dominijanni, Ida (2014): Papi und der Name des Vaters. In: Soiland, T., Frühauf, M., Hartmann, A. (Hrsg.): Sexuelle Differenz in der postödipalen Gesellschaft (Bd. 2). Turia + Kant, Wien-Berlin 2022, 198-229.

Freud, S. (1904): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Gesammelte Werke, Bd. V. Fischer, Frankfurt/M 1999, 27-145.

Freud, S. (1910): Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. In: Gesammelte Werke, Bd. VIII. Fischer, Frankfurt/M 1999, 65-91.

Freud, S. (1925): Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. In: Gesammelte Werke, Bd. IV. Fischer, Frankfurt/M 1999, 19-30

Freud, S. (1933): Die Weiblichkeit, XXXIII Vorlesung. In: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke, Bd. XV. Fischer, Frankfurt/M 1999, 119-145.

Grubner, B., Ortiz, I. (2019): On Sex Without Identity: Feminist Politics and Sexual Difference. Interview with Alenka Zupančič. In: Los Angeles Review of Books, October 7. https://lareviewofbooks.org/article/sex-without-identity-feminist-politics-sexual-difference/ (29.03.2023)

Irigaray, L. (1984): Ethik der sexuellen Differenz. Suhrkamp, Frankfurt/M 1991.

Juranville, A. (1984): Lacan und die Philosophie. Boer, München 1990.

Lacan, J. (1975): Encore. Das Seminar. Buch XX (1972-1973). Quadriga, Weinheim-Berlin 1986.

Lacan, J. (1974): Télévision. In: ders.: Autre écrits. Seuil/Le Champs freudien, Paris 2001, 509-543.

Lacan, J. (1978): Du discours psychoanalytique. In: Lacan in Italia. Lacan en Italie. Salamandra, Milano.

Lacan, J. (1991): L’envers de la psychanalyse. Le Séminaire. Livre XVII (1969-1970). Seuil, Paris. (Übersetzung von Gerhard Schmitz, *Das Seminar, Buch XVII. Die Kehrseite der Psychoanalyse*, 1. Fassung, Juli 1997, unveröffentlichtes Manuskript.)

Lacan, J. (2006): D’un Autre à l’autre. Le Séminaire. Livre XVI (1968-1969). Seuil, Paris.

Lacan, J. (2011): Ich spreche zu den Wänden. Gespräche aus der Kapelle von Sainte-Anne. Turia + Kant, Wien-Berlin 2013.

McGowan, T. (2004): The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment. State University Press, New York. (Die beiden einleitenden Kapitel: *Psychoanalyse nach Marx* und *Vom Verbot zum Genießen* sind übersetzt in: Soiland, T./Frühauf, M./Hartmann, A. (Hrsg.): Postödipale Gesellschaft (Bd. 1). Turia + Kant Wien/Berlin, 2022)

Morel, G. (2000a): Sexual Ambiguities. Karnak Books, London 2011.

Morel, G. (2000b): Psychoanalytische Anatomie. In: Soiland, T., Frühauf, M., Hartmann, A. (Hrsg.): Sexuelle Differenz in der postödipalen Gesellschaft (Bd. 2). Turia + Kant, Wien-Berlin 2022, 57-96.

Recalcati, M. (2007): Das Verschwinden des Begehrens und der postideologische Totalitarismus. In: Soiland, T., Frühauf, M., Hartmann, A. (Hrsg.): Postödipale Gesellschaft (Bd. 1). Turia + Kant, Wien-Berlin 2022, 331-362.

Recalcati, M. (2013): Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan. Mimesis, Milano-Udine.

Soiland, T. (2022a): Genießen als Faktor des Politischen – psychoanalytische Zugänge zur Gegenwart. Eine Einleitung. In: Soiland, T., Frühauf, M., Hartmann, A. (Hrsg.): Sexuelle Differenz in der postödipalen Gesellschaft (Bd. 2). Turia + Kant, Wien-Berlin 2022, 9-49.

Soiland, T. (2022b): Das unsichtbare Residuum patriarchaler Macht in der postödipalen Gesellschaft: Das Phantasma des mütterlichen Körpers. In: Sorgo, G. (Hrsg.): Starke Ordnungen und das schwache Geschlecht. Herstellung weiblicher Unsichtbarkeit. Belz Juventa, Weinheim-Basel, 147-168

Tomšič, S. (2015): The Capitalist Unconscious. Verso, London-New York.

Vighi, Fabio (2022): Unworkable. Delusion of an Implosing Civilization. Albany: Sunny Press

Zupančič, A. (2009), Intervention I. Sexualität und Ontologie. In: dies: Warum Psychoanalyse? Diaphanes, Zürich.

Zupančič, A. (2017): Was ist Sex? Turia + Kant, Wien-Berlin 2020.

Zupančič, A. (2018): Freud und der Todestrieb. Turia + Kant, Wien-Berlin.

Zupančič, A. (2022/2006): Wenn sich Mehr-Genießen und Mehrwert treffen. In: Soiland, T., Frühauf, M., Hartmann, A. (Hrsg.): Postödipale Gesellschaft (Bd. 1). Turia + Kant, Wien-Berlin, 175-205.